

El recurso a Dionisio Areopagita por sobre Aristóteles en algunos pasajes del *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás.

ALVARO PERPERE VIÑUALES

Resumen: El *Comentario a las Sentencias*, una obra de juventud del Aquinate, permite reconocer la presencia de Aristóteles en su pensamiento ya desde el comienzo de su producción filosófica. Uno de los temas donde claramente se nota su influencia es en la teoría del conocimiento, pues el joven dominico parece aceptar los aspectos centrales de la visión del Estagirita, aunque evidentemente las fórmulas y desarrollos no tienen aquí la precisión que se observa en escritos posteriores y en las que ciertamente uno encuentra un Santo Tomás más maduro. En el presente artículo quisiera desarrollar algunos elementos que surgen al analizar la importancia que se da en esta obra a lo sensible. En efecto, la frecuencia con la que el Aquinate recurre a Dionisio para completar e incluso corregir algunas afirmaciones de Aristóteles en este tema no puede menos que llamar la atención. A la necesidad de lo sensible se suma por ejemplo el hecho de concebir a la creación como símbolo de Dios o a lo material como un elemento mediador, dos temas de clara inspiración dionisiana. Como intento mostrar, aun reconociendo la presencia de Aristóteles, la posición de Santo Tomás en el tema de lo sensible y sobre todo en el papel que deben ocupar los sentidos no pueden ser comprendidos cabalmente sin reconocer en qué medida su pensamiento es tributario del Areopagita.

Palabras clave: orden jerárquico – mediación espiritual – teoría del conocimiento – conocimiento sensible – neoplatonismo

Abstract: The *Commentary on the Sentences*, one of the first works of St. Thomas Aquinas, shows the presence of Aristotle since the beginning of his philosophical work. One of the issues where this influence is more clearly recognized is in his theory of knowledge. Although his analysis has not yet reached the development that we can find in his later works, the young Dominican friar seems to accept the central aspects of Aristotle. In this article I will analyze some topics that arise when Thomas Aquinas deals with the sensible knowledge and the sensible world. It is remarkable that Thomas Aquinas resorts to Dionysius the Areopagite to complete or even to correct an important number of Aristotle's assertions. Conceiving

the creation as a symbol of God or the material world as a mediator between God and humans beings are two ideas which clearly belong to the Areopagite tradition and which are also found in the *Commentary on the Sentences*. In the present paper I will try to prove that although Thomas Aquinas philosophy was deeply influenced by Aristotle, in this early work the sensible world and the sensible knowledge must be understood in the light of Dionysius the Areopagite philosophy.

Key words: hierarchy - spiritual mediation - theory of knowledge – sensible knowledge - Neoplatonism

A pesar de ser una obra de juventud, una lectura atenta al *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás muestra que el joven Aquinate ya ha hecho, desde los inicios de su vida filosófica, una clara opción por el pensamiento de Aristóteles en lo que a la gno-seología se refiere. En efecto, a lo largo de las distintas cuestiones muchas de las principales tesis del Estagirita son abordadas, analizadas y finalmente asumidas como la respuesta más satisfactoria. Es cierto que en obras posteriores el desarrollo que hizo sobre la teoría del conocimiento es superior y más completa, pero no cabe duda que los principales elementos aparecen con suficiente claridad en el *Comentario* como para no reconocer la influencia del pensador griego. Santo Tomás comenzaba así su vida académica alejándose del agustinismo imperante en las universidades de su tiempo, al menos en este tema en particular.¹

En clara concordancia con Aristóteles, el dominico no tiene reparos en sostener que el conocimiento empieza por los sentidos pues sin ellos el hombre no podría obtener la ciencia.² Explícitamente señala que necesita de lo sensible «para recibir la ciencia (*scientiam*) según el movimiento que va de las cosas al alma; y según el movi-

1 B. MONDIN, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, Nijhoff, The Hague, 1975, p. 22. También puede verse en E. GILSON, «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 1926-1927, pp. 5 a 127.

2 Tomás de Aquino, *In III Sent.*, dist. 31, q. 2, a.4, sol .

miento que va del alma a las cosas, para disponer mediante imágenes (*phantasmaticibus*), como a través de ciertos ejemplos de aquello que le rodea». ³ No es posible obtener el conocimiento intelectual sino es a partir de la experiencia sensible, que nos proporciona el punto de partida ineludible para que alcancemos la idea universal. ⁴ El hombre es un ser material, y por lo tanto su intelecto no puede operar si no se da el conocimiento sensible. Esto no es una consecuencia de la caída original sino algo propio de su naturaleza. ⁵ Por la misma razón, no es propio de los ángeles abstraer de lo sensible: su naturaleza superior les impide conocer de esta manera. ⁶

El problema se plantea cuando uno descubre que tratando sobre este tema, en el que parece seguir casi punto por punto a Aristóteles, Santo Tomás hace interesantes apelaciones a Dionisio y recurre a él para justificar muchas afirmaciones relacionadas con la conformación e importancia del mundo material y el valor del conocimiento sensible y su utilidad. Algunos textos no dejan de sorprender por lo curioso de las afirmaciones. Sostiene, por ejemplo, que Dionisio dice que los elementos son cinco, y que en este punto el Areopagita está siguiendo a Aristóteles, con lo cual encontraría aquí justificada una plena concordancia entre ambos. ⁷ Recurre a él también para afirmar que es en lo sensible donde se da el comienzo del conocimiento humano, según lo dispuesto por Dios, ⁸ e incluso, lo considera una autoridad que certifica que lo espiritual no puede sino provenir a través de lo sensible. ⁹

Una lectura atenta a estas referencias al *Corpus Areopagiticum* manifiestan, a mi juicio, que el valor del conocimiento sensible y del mundo material excede el problema gnoseológico y en cambio está en íntima conexión con problemas metafísicos. Por eso es que aunque en muchos aspectos técnicos la referencia al Estagirita sea obligada, en su sentido último es mucho más dependiente de

3 Tomás de Aquino, *In II Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, ad 3.

4 Tomás de Aquino, *In III Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 3, qc. 3, sol 3.

5 Tomás de Aquino, *In III Sent.*, dist. 31, q. 2, a.4, sol.

6 Tomás de Aquino, *In III Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 1, qc. 2 sol 2, ad 1.

7 Tomás de Aquino, *In II Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 2.

8 Tomás de Aquino, *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 1, sol.

9 Tomás de Aquino, *In II Sent.*, dist. 20, q. 2, a. 2, ad 3.

Dionisio que de Aristóteles.

En el presente trabajo quisiera desarrollar dos de estos elementos en los que la doctrina de Aristóteles sobre el valor de lo sensible y de lo material adquiere toda su dimensión al ser reinterpretados a la luz del pensamiento del Areopagita. En concreto, me propongo indagar sobre la materia como símbolo de la divinidad, y sobre lo sensible como mediador entre Dios y los hombres, dos tesis de clara inspiración areopagítica y sin duda presentes en el pensamiento del joven Santo Tomás.

1. La materia y lo sensible como símbolo de Dios

El primer elemento a analizar es la concepción de lo material como símbolo de Dios. En tanto que esta idea proviene de la influencia que Dionisio ejerció sobre el Aquinate, conviene hacer un repaso de algunas de las ideas principales relacionadas con este tema que uno encuentra en sus escritos antes de abocarse al *Comentario*.

Resulta claro que a nivel textual las referencias al valor de lo sensible y de los sentidos son constantes a lo largo de todo el *Corpus*. En el *De divinis nominibus*, por ejemplo, cuando el Areopagita se pregunte por el tema del mal, no solamente señalará que todo lo que existe debe ser bueno, sino que se preocupará por incluir dentro de su afirmación a la materia. Los cuerpos, en sí mismos, deben ser buenos, pues provienen de Dios.¹⁰ En consonancia con esto, dirá un poco más adelante que los nombres que uno toma del mundo material son perfectamente aplicables a la divinidad, pues no son el reflejo de realidades malas sino por el contrario, buenas en sí mismas y en última instancia reflejos del mismo creador. También en *De Coelesti Hierarchia* y *De Ecclesiastica Hierarchia*,

10 Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* 729 A. Se sigue la edición crítica de B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum I, De divinis nominibus*, (Patristische Texte und Studien 33), Berlín-Nueva York, 1990, pero se mantiene la numeración de la Patrología de Migne, para facilitar la confrontación. Se utilizará la traducción española más reciente: *Dionisio Areopagita. Los Nombres Divinos*, Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de P. A. Cavallero. Revisión y comentarios al texto por G. Ritacco, Losada, Buenos Aires, 2007.

uno encuentra referencias en esta dirección, al igual que en alguna de las Epístolas.

Pasando a un plano más filosófico, hay que decir que su visión de lo sensible y de lo material se entronca con una visión metafísica de toda la creación. Para él, todo lo que existe es una manifestación del ser divino.¹¹ Dios, en su infinita bondad, quiso darse a conocer, y este darse a conocer implica dar el ser. Lo que existe, lo creado, manifiesta algo de lo que Dios es. Cada criatura lo hace a su manera, sin que ninguna de ellas alcance a mostrarlo tal cual es. Las cosas visibles, aun cuando sean inferiores a los seres espirituales, son también criaturas y por lo tanto no carecen así de fuerza teofánica.¹² El mundo material también manifiesta la riqueza del ser del Creador, y por lo tanto si este mundo faltara la manifestación divina sería más pobre.

Trasladando esto a lo gnoseológico, el conocimiento sensible no solamente permite conocer aspectos de los objetos creados, sino que también permite conocer algo de Aquel que los ha hecho.¹³ Todo esto lleva a Dionisio a afirmar que todo lo que existe, en tanto que manifiesta lo que Dios es, es *símbolo* de Dios. En efecto, nada de lo real es Dios, pero sin embargo lo simboliza y por ende, habilita a conocer a través suyo a su Hacedor. Nuevamente, esta capacidad simbólica no es exclusiva de las cosas superiores, sino de todo lo creado. Lo material también es símbolo de Dios, en tanto que es manifestación de su ser y que por eso da a conocer algo de lo que Él es. Dado que el conocimiento humano es un conocimiento que depende de lo sensible, es posible tomar de allí nombres para Dios. De hecho, Dionisio llega a sostener que debido a que la dis-

11 Aunque al mismo tiempo que lo manifiesta, no sea Dios. Pseudo Dionisio Areopagita, *Coelesti Hierarchia*, 141 C-144 C. En este caso se utiliza Corpus Dionysiacum II, *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De mystica theologia*, ed. G. Heil - A. M. Ritter, (Patristiche Texte und Studien 36), Berlín-Nueva York, 1991, y el texto español: *Dionisio Areopagita, La jerarquía celestial, La jerarquía eclesidástica, Teología mística, Epístolas varias*. Traducción, notas y estudio introductorio de Pablo Cavallero. Buenos Aires, Losada, 2007.

12 Pseudo Dionisio Areopagita, *Coelesti Hierarchia* 121 C-124 A.

13 Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* 645 C.

tancia entre lo que ellos son y lo que Dios es, es clara para todos, estos nombres e imágenes evitan a los hombres caer en el error de creer que han entendido la esencia divina.¹⁴

En el *Comentario a las Sentencias* uno encuentra que Santo Tomás sigue a Dionisio en esta forma de concebir la creación de una manera asombrosamente cercana. Apelando expresamente al Areopagita, el dominico señala que la creación es una manifestación del ser de Dios.¹⁵ Por ser manifestación, todas las cosas muestran algo del ser divino, y por ende, algo de lo que Dios es. Es precisamente por haber sido hechas por Dios que las cosas vuelven cognoscible algo de su ser, pues todo lo producido muestra algo de aquel que lo produce. En este sentido, existir es al mismo tiempo manifestar.¹⁶

El Aquinate reafirma también que lo material en tanto creado es manifestación de Dios. Citando una vez más a Dionisio, hay que decir que lo que podemos captar con los sentidos verdaderamente nos dice algo de lo que Dios es. Y es por eso que al nombrar a Dios también podemos apelar a lo material para nombrarlo, pues ello también nos dice algo sobre Él y por lo tanto, puede hacerse perfectamente en función de lo sensible que descubrimos y vemos en la realidad.¹⁷

Lo material aparece así cargado de un fuerte valor simbólico. Ciertamente no es Dios, pero tiene una huella del Creador que permite el ascenso a Él a través suyo. Lo material no solamente no es malo (algo que toda la tradición cristiana, y especialmente luego de San Agustín, se había encargado de negar), sino que sobre todo lo material tiene una carga suficiente como para, a través suyo, ascender a Dios y nombrarlo de un modo adecuado a nuestras fuerzas.¹⁸ La intuición metafísica última coincide totalmente con

14 Pseudo Dionisio Areopagita, *Coelesti Hierarchia* 141 A-B.

15 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 2, sol. *In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 1, s.c y ad. 1. También puede verse *In I Sent.*, dist 15, q. 4, a. 1, sol.

16 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1, ad 2; *In I Sent.*, dist 16, q. 1, a 3, ad 2.

17 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, dist 16, q. 1, a 3, ad 2.

18 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, dist 16, q. 1, a 2, ad 3; también puede

la de Dionisio: si la creación es manifestación divina, el ser de las cosas manifiesta el ser de Dios que, aunque infinitamente superior al de las criaturas, sin embargo tiene con ellas alguna similitud, y en tanto que existe esta similitud, las cosas creadas nos permiten elevarnos hacia el Creador.¹⁹

Santo Tomás introduce algunos desarrollos a esta doctrina areopagítica. Sin traicionarla en sus ideas fundamentales logra así una mayor precisión. Hablando concretamente sobre la luz, el Aquinate dice que hay cierta proporción entre lo sensible y lo espiritual, y ello habilita a conocer lo segundo a partir de lo primero.²⁰ Dios no puede llegar a manifestarse a los hombres si no es a través de una variedad de imágenes y semejanzas corporales, semejanzas corporales. Esta necesidad del mundo material no se debe a ninguna limitación ni defecto de la naturaleza divina, que podría manifestarse de muchas otras maneras, sino a que la naturaleza humana exige que el conocimiento comience en el mundo sensible.²¹

Al asumir la corporeidad como algo propio del hombre, la inteligencia queda obligada a relacionarse con el mundo material. En efecto, siguiendo a Gilson se puede decir que: «Lo inteligible en acto que es nuestro intelecto morirá de inanición si no encuentra su alimento en el mundo en que estamos colocados. No lo encontrará evidentemente más que en lo sensible: la solución del problema tomista del conocimiento será, pues, posible, a condición de que lo sensible, determinado en acto e inteligible en potencia, pueda comunicar su determinación a nuestro intelecto».²² En estos términos, el aristotelismo presenta una teoría gnoseológica lo suficientemente consistente como para salir de este problema. Necesitamos de lo sensible, pero el conocimiento no se agota en él: podemos avanzar a través suyo hacia lo inteligible. Pero si a la

verse, aunque no se haga referencia directa a Dionisio: *In I Sent.*, pro., q. 1, a. 5, sol.

19 F. O'ROURKE, *Pseudo Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, Brill, Leiden/ New York, 1992, p. 36.

20 Tomás de Aquino, *In II Sent.*, dist. 13, q. 1, a 2, sol.

21 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, dist. 34, q. 3, a. 1, sc.: «Ergo oportet quod sub similitudinibus corporalibus, nobis veritas proponatur».

22 E. GILSON, *El tomismo*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 286.

criatura le sumamos el hecho de ser manifestación y signo de la divinidad, la carga que posee lo corpóreo es claramente mucho mayor que la que propone Aristóteles, y es Dionisio el que habilita a Santo Tomás a realizar este avance. En este sentido, es notable que gracias a lo sensible no solamente lleguemos a comprender de un modo más acabado las cosas, es decir, que podamos formar conceptos o realizar sutiles razonamientos, sino que también gracias al conocimiento sensible el hombre puede alcanzar su fin, que no es otro que Dios mismo. Esto solamente puede lograrse en la medida en que, en primer lugar, puede llegar a descubrir que Dios existe. Aunque no esté dentro de las posibilidades del hombre el verlo y contemplarlo, sin embargo, a partir del conocimiento de las cosas visibles, el ser humano puede llegar a reconocer que existe.²³ Pero más aun, puede conocer algo de cómo es Dios e incluso nombrarlo a partir de estas realidades.

La doctrina del Areopagita, exaltando el papel de lo sensible como camino necesario y obligatorio para el hombre, le permite a Santo Tomás ir mucho más allá de la sola prueba de la existencia de Dios. Si la criatura manifiesta a Dios, entonces todo lo que existe nos dice a los hombres algo sobre Él. Obligados como estamos por naturaleza a comenzar nuestro conocimiento en lo sensible, iniciamos en ello el camino para conocer a la divinidad. Este camino no concluye al saber que Él existe, sino al progresar en el conocimiento de lo que Él es, pues solamente allí el intelecto del hombre encuentra su plenitud. La influencia de Dionisio se vuelve evidente cuando Santo Tomás dice que lo sensible, aunque dista más del Creador que lo puramente espiritual y al mismo tiempo está más cerca de los hombres, permite un conocimiento más seguro sobre Él. En efecto, en este caso es más difícil confundir criatura con Creador.²⁴

Como se puede ver, provisto de una mayor precisión técnica gracias al aristotelismo, Santo Tomás sigue en los elementos centrales las tesis del Areopagita. El conocimiento sensible no solamente es parte de nuestro ser, sino que es gracias a él que se logra una mejor manifestación del ser divino. Si este conocimiento careciera de

23 Tomás de Aquino, *In III Sent.*, dist. 27, q. 3, a. 1, sol.

24 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3, ad 2.

valor, entonces quedarían aspectos de la divinidad que, pudiendo ser manifestados, permanecerían ocultos a los hombres y al resto de la creación. Se alcanza así esta mayor manifestación del ser divino, de acuerdo con el propio modo de conocer del hombre.

2. Lo sensible como mediador

El segundo elemento donde Tomás recurre a Dionisio para completar a Aristóteles se ve con claridad cuando se analiza el papel de lo sensible como un elemento mediador entre Dios y los hombres. Habiéndose afirmado antes que posee una carga simbólica que permite una manifestación más perfecta de lo divino y su conocimiento por parte de la criatura, Santo Tomás da un paso más, siempre sobre la base segura que le proporciona el Areopagita: es gracias a lo sensible que el hombre puede *unirse* a Dios y completar así el llamado «círculo de la creación».²⁵ Todo proviene de Dios y anhela firmemente el retorno a Él, deseo que es saciado mediante la realización del movimiento natural de la criatura. Evidentemente, para el hombre este retorno no significa otra cosa que la plenitud del ser personal y no una fundición en el Uno. Por ello, no puede lograrlo de otra manera que a través de su propia actividad, aquella que es conforme a su naturaleza. Si el conocimiento sensible es parte del conocimiento humano, entonces tiene que ser una parte fundamental del ascenso hacia lo divino. Desde su misma creación, la criatura busca retornar a Aquel que es su principio y fin, y este movimiento de retorno no puede lograrse si no es en la actualización de su ser.²⁶ El conocimiento sensible se vuelve así un elemento ineludible en el camino por el cual el hombre puede efectivamente alcanzar su propia realización, en cuanto que corresponde al hombre en virtud de su naturaleza, pues sin duda es un elemento distintivo del ser humano. Aunque en cierto sentido se comparta con los seres inferiores, es su presencia y necesidad algo que lo distingue de los seres puramente espirituales.

25 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, dist 14, q. 2, a. 2, sol.

26 Aunque suponga también la donación gratuita de cosas que exceden lo natural. *I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 2, sol. Puede verse también F. O'ROURKE, *Pseudo Dionysius and the ...*, cap. 9, y especialmente pp. 234-241.

a) Todo lo sensible es mediador entre Dios y los hombres

Santo Tomás es claro al decir que entre Dios y el hombre aparece el mundo material. Es solamente a través de éste que el hombre puede llegar a Dios. Más aún, es gracias a él que se puede ascender hasta el Creador. Aunque no es posible verlo directamente, en cambio sí es posible hacerlo a través de su obra. En este contexto no debe extrañarnos que en algunos pasajes Santo Tomás afirme que el conocimiento humano deba empezar por el conocimiento sensible, aunque ahora cite a Dionisio. Por ejemplo, dice que *siguiendo a Dionisio*, se debe reconocer que fue conveniente que la anunciación del ángel se diera haciéndose visible ante la Virgen para que el hombre conozca tanto sensiblemente como espiritualmente.²⁷ Pues aunque la visión intelectual sea en sí misma mejor que la corpórea, juntas son mejores que la primera de ellas, pues esa es la manera connatural al conocimiento humano.²⁸ De este modo, la anunciación se hizo de forma tal que el hombre pudiera recibirla sin necesidad de ayuda especial alguna: sus solas fuerzas bastaban para que pudiera recibir y comprender el mensaje que se le estaba transmitiendo. En otras palabras, el hombre está llamado a conocer según su propio modo de ser, y este implica en primer lugar al conocimiento sensible. Si faltara, este movimiento estaría incompleto y por lo tanto la realización quedaría trunca.

El Aquinate realiza un cambio tal vez imperceptible a primera vista, pero sustancial en lo que respecta a lo doctrinario. Lo sensible ya no es solamente el comienzo del conocimiento, sino que para Santo Tomás lo sensible trae consigo la posibilidad de alcanzar la propia perfección que anhela como criatura. No es solamente que gracias a él tiene noticia de su existencia o de sus atributos, sino que es a través de lo sensible que el hombre se puede poner en relación con Dios y lograr la deseada unión. Así lo exige su propia naturaleza. Haciendo esto, el dominico va más allá de lo propuesto por Aristóteles, recostando la argumentación sobre la base del Areopagita. Lo sensible adquiere una nueva dimensión: es el medio por el cual se llega hasta Dios mismo, ya no como proceso cog-

27 Tomás de Aquino, *In III Sent.*, dist. 3, q. 3, a. 1, qc. 2 sol 2.

28 Tomás de Aquino, *In III Sent.*, dist. 3, q. 3, a. 1, qc. 2 sol 2, ad 1.

noscitivo sino como proceso vital. Lo sensible eleva al que conoce hasta Dios mismo, y Dios, en la medida en que quiere respetar el orden que Él mismo ha creado, debe acercarse a los hombres a través de signos sensibles. Solamente así podrá ser reconocido.

b) Los ritos sacramentales como mediadores: elementos filosóficos

El papel de lo sensible como elemento unificador entre Dios y los hombres encuentra su punto de máximo desarrollo en el tratamiento de los sacramentos. Como intentaré mostrar a continuación, desde el punto de vista filosófico, al tratar sobre los sacramentos en las *Sentencias*, Santo Tomás retoma las ideas centrales desarrolladas más arriba: toda la creación, y especialmente la creación visible en el caso de los seres humanos, actúa como mediadora entre ellos y Dios. Dejando de lado los elementos específicamente teológicos y propios de la fe católica, lo cierto es que la idea que subyace es que el modo natural que tiene el hombre de conocer a Dios es a través de lo sensible, y es por ello que los sacramentos aparecen íntimamente relacionados con esa tesis. La unión con Dios puede lograrse a través de ellos en tanto que son al mismo tiempo espirituales y materiales.

Cuando en el cuarto libro del *Comentario* se plantee la cuestión sobre qué son los sacramentos, Santo Tomás no tendrá reparos en aceptar las definiciones de sacramento que propone el texto de Pedro Lombardo.²⁹ Dicho esto, él mismo reconoce que junto a todas estas definiciones es lícito también concebir a los sacramentos como acciones jerárquicas (*actiones hierarchicae*). En este sentido, un sacramento, para ser verdaderamente tal, necesitará básicamente tres elementos: un ministro, un receptor, y un rito sensible que realice uno sobre el otro. Esta división en tríadas responde claramente a Dionisio y su llamada «Ley de la Jerarquía».³⁰ Esta ley esta-

29 Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 1.

30 «Haec est lex divinitatis inviolabiliter stabilita; quod a primis ultima per media perficiantur». La referencia a esta ley es constante: *In II Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 2, s.c. 1.; *In II Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 3, s.c. 2; *In I Sent.*, dist 16, q. 1, a 4, ob. 5 y ad 5; etc. Santo Tomás hace así propio la idea central de varios

blece que lo superior solamente puede relacionarse con lo inferior a través de lo medio. Santo Tomás le concede a lo largo de toda la obra un gran valor. La llama ley divina, ley inviolable, etc.,³¹ y claramente es considerada como una verdad de carácter metafísico indiscutible. Esta ley es la que permite la relación entre las criaturas de distinto grado de ser, en tanto que gracias al elemento mediador se pueden poner en contacto. El dominico es consciente que hay una evidente diferencia entre la forma de analizar los sacramentos presente en los Padres y pensadores cristianos, y la que uno encuentra en los textos areopagíticos (que lo lleva a concebirlos como actos propios de una jerarquía), pero como dije más arriba, admite explícitamente la presencia y validez de este doble análisis: el sacramento como medicina santificante (sostenido por Pedro Lombardo y claramente presente en sus *Sentencias*; una visión preponderantemente teológica) y como acción jerárquica (sostenida por Dionisio, una formulación en cambio más dependiente de una visión filosófica).³²

Hecha la aclaración, la primera pregunta que puede formularse es sobre la necesidad de los sacramentos como medio para la unión y perfección de los seres humanos. Esta pregunta no sería nueva dentro de la historia de la filosofía: por lo menos desde los tiempos de Porfirio y Jámblico se da esta discusión entre los que están a favor de los ritos religiosos y aquellos que propugnan una vía más exclusivamente filosófica y solitaria como caminos para alcanzar la perfección.³³ Planteado dentro de ámbitos cristianos, no cabe duda

textos del Areopagita que van en esta dirección (*Ecclesiastica Hierarchia* 504 D, *Coelesti Hierarchia* 181 A, etc.). A su vez, Dionisio parece tener claro que esta ley no proviene de las Escrituras, y de hecho la tendencia a dividir todo en tríadas es expresamente atribuido a su maestro (seguramente Hierotheo) y no a los textos sagrados en *Coelesti Hierarchia* 200 D.

31 Las referencias a esta ley son abundantes en el *Comentario a las Sentencias* de Tomás de Aquino. Por ejemplo, *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 4, ob. 5; *In IV Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 1, qc 1, sol 1; *In IV Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 5, qc. 2 ob. 1; *In IV Sent.*, dist. 45, q. 3, a. 2, sol.

32 Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 8, q. 2, a. 4, qc. 3, exp.

33 Sobre esto la bibliografía es abundante. La discusión dentro de la escuela se origina en torno a la posición que tuvo Plotino al respecto. Puede verse E. R.

que los sacramentos fueron instituidos por Cristo, y por lo tanto, todos aquellos que quieran seguirlo están invitados a participar de ellos. Sin embargo, no es este el enfoque que uno encuentra en el *Comentario*. Más bien, lo que se ve es que Santo Tomás propone algunas líneas argumentativas a favor de la existencia de los sacramentos que no dejan de asombrar. Aunque no se pueda demostrar que los sacramentos logren el efecto que dice la Iglesia, al menos es razonable (e incluso parece “demostrable”) pensar que sin algún tipo de acción sensible la divinidad no puede tener contacto con nosotros, al menos en la medida en que quiera respetar la naturaleza humana que ella misma ha creado.

Abordado por diversos caminos, el argumento es en sus puntos centrales el mismo: los hombres necesitamos de los sacramentos porque aunque anhelamos la unión con Dios, no podemos sino relacionarnos con lo material. Este es un elemento que nos diferencia radicalmente de los ángeles. Los seres superiores no necesitan de este tipo de acciones en que se mezcla lo sensible con lo espiritual: ven a Cristo directamente, por lo que no necesitan ningún elemento mediador entre ellos y la divinidad.³⁴ La materia no puede ser para los seres espirituales un elemento a través del cual pueden llegar a Dios, pues esto iría contra su propia naturaleza. Esta idea es llevada por el Aquinate hasta las últimas consecuencias: aun suponiendo que un ángel asumiera un cuerpo y comiera la especie consagrada, sin embargo tampoco comería sacramentalmente, pues además de tener visión y no fe, no sería conforme a su naturaleza (*neque habet conformitatem naturae*).³⁵ Al ser puramente espiritual cualquier ángel queda fuera de la acción sacramental, en tanto que este tipo de relación con lo material está fuera de sus posibilidades. Los hombres, en cambio, estamos obligados a que las acciones en las que participamos en la búsqueda de la unión con Dios estén también atadas a lo sensible. Es decir, las acciones divinas que se

DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1980, p. 269 y ss.; A. H. ARMSTRONG, «Iamblychus and Egypt», *Les Etudes Philologiques*, 2-3 (1987), p. 188; ; H. D. SAFFREY, «Theology as Science (3rd-6th centuries)», *Studia Patristica XXIX* (1997) pp. 332 y ss.

34 Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 2, qc. 5 sol 5.

35 Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 2, qc. 5 ad 2.

dan sobre los hombres son obligatoriamente mediadas por lo sensible: si no fuera así, la acción divina que se da junto al rito permanecería ajena a nosotros, pues directamente no podríamos tener noticia de ella.

El Aquinate es contundente al afirmar que lo sensible es esencial a los sacramentos. Directa o indirectamente, el autor al que recurre para sostener esta idea es a Dionisio.³⁶ Por ejemplo, discutiendo sobre el sacramento de la confirmación, apela a él para mostrar que desde los inicios del cristianismo siempre estuvo presente el elemento material, y que gracias a éste es que se dio efectivamente la acción divina sobre el receptor del sacramento.³⁷ Pero la invocación al Areopagita se vuelve central cuando lo que se quiere afirmar no es tanto la presencia de lo sensible en los sacramentos, como su necesidad. Hay en los sacramentos elementos sensibles no solamente debido a que así fue instituido por Cristo sino, sobre todo, porque lo sensible es esencial al hombre.

El problema puede ser replanteado tomando como objeción la situación de Adán antes de la caída. Dado que la fe dice que veía a Dios directamente, aparentemente no era necesaria ninguna mediación espiritual para que éste lo conozca. El planteo es interesante porque permite comprender en toda su dimensión la importancia que tiene la mediación, y de hecho porque la respuesta del Aquinate abarca todos los flancos posibles. En primer lugar, sostiene que una visión perfecta y directa de Dios está por fuera de las posibilidades naturales del hombre (en todo caso, si Adán tuvo algún tipo de visión fue por una gracia propia de su estado original). El hombre, en cuanto tal, no puede ver a Dios directamente.³⁸ Nuestra condición de seres corporales nos impide una contemplación inmediata de Dios, y siguiendo a Dionisio, dice que si alguien cree ver a Dios y supo qué cosa vió, entonces es seguro que no lo

36 Aunque requeriría una investigación más exhaustiva, es llamativo que al otro autor que cita con frecuencia para sostener esto es a Hugo de San Víctor, curiosamente, uno de los principales comentaristas de las obras de Dionisio, comentarios que el Aquinate conoció con seguridad.

37 Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 7, q. 1, a. 2, qc. 1 ad 3.

38 Tomás de Aquino, *In II Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 1, ad 1.

vio.³⁹ Por otro lado, los sacramentos aparecen ante la realidad de la caída, que hace que se pierda el estado original, pero también ante el hecho de que el hombre no puede llegar a Dios si no es a través de lo sensible.⁴⁰ En un texto algo dramático, Santo Tomás afirma que el niño no nato no puede ser bautizado -ni recibir así la gracia solicitada- en la medida en que no puede ser alcanzado por la acción sensible. Una vez más, es allí donde se realiza la acción divinizadora y no en un abstracto plano espiritual.⁴¹

Una segunda forma de presentar estas mismas ideas aparece cuando uno analiza el mismo problema poniendo en el centro del debate a este tipo de acciones en relación con la ley de la jerarquía. Como decía más arriba, esta ley dice que el superior -en este caso Dios-, se relaciona con el inferior -en este caso los hombres-, a través de un rito sensible que está mediando entre ambos. Es necesario que Dios se relacione así con nosotros, puesto que la distancia con Él es infinita. Así, la gracia debería llegar a nosotros a través de estas acciones que siendo visibles pueden dar al mismo tiempo cierta acción espiritual. Si bien el planteo puede parecer a primera vista muy prolijo y coherente, se vuelve especialmente difícil de explicar al tratar sobre la necesidad del bautismo. Santo Tomás dice que como acción jerárquica, este nos prepara el camino que debe terminar llevándonos hacia lo alto, hacia la contemplación espiritual.⁴² Siendo de este modo, el bautismo tiene una importancia mayor en tanto que es lo que permite al individuo comenzar el camino que debe llevarlo a alcanzar el fin al que ha sido llamado. Su necesidad es, planteado en estos términos, absoluta.

Bajo este aspecto, este sacramento aparece necesario porque, más allá de las cuestiones teológicas, la *ley de la jerarquía* nos dice

39 Tomás de Aquino, *In II Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 1, sol.

40 Tomás de Aquino, *In II Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 1, ad 1. Es interesante señalar que santo Tomás reconocerá luego que para Dionisio esto no es exactamente así, sino que los sacramentos existen para lograr la perfección de los hombres, independientemente de la caída original. Algunos de esos textos pueden incluso generar cierta duda sobre si el Aquinate no concordaba con Dionisio en este tema.

41 Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, d. 6, q. 1 a. 1 qc. 1, sol. 1.

42 Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 1, qc. 3, sol. 3.

que la acción divina no se da sino a través de mediadores. La unión con Dios no se logra desde la pura individualidad, sino solamente a través de alguien y de un rito, según Él mismo ha establecido como orden para toda la creación. Esto hace que sea necesario que haya una tercera persona y una acción proporcionada entre Dios y el sujeto a ser bautizado, y que a través del ministro y del rito sensible se pueda transmitir la acción divina. Si alguna de estas cosas faltara, la unión con Dios aparece en principio imposible pues se violaría la ley de la jerarquía. Para Santo Tomás, al igual que para Dionisio, más bien hay que decir que sin mediación no hay movimiento anagógico.

Frente a la necesidad de un ministro, exigido por el orden mismo de la creación, uno encuentra que el Aquinate afirma que no es absolutamente necesario que haya recibido el orden sagrado, sino que extiende el poder de otorgar el sacramento a los no ordenados, luego a los no bautizados, y llega incluso a sostener que pueden hacerlo también los miembros de la Iglesia que están en pecado mortal. Siempre que haya necesidad de recibirlo, cualquier hombre puede oficiar de ministro.⁴³ No es un dato menor, sin embargo, que la única limitación que señala es que tiene que ser un hombre. En plena concordancia con lo anterior (y ciertamente con Dionisio), el Aquinate niega explícita y categóricamente que los diablos y los ángeles puedan bautizar: el poder de otorgar el sacramento ha sido dado a los hombres y solamente ellos pueden hacerlo.⁴⁴ Y una de las causas de que esto sea así es que este acto supone que la materia trasmite al mismo tiempo una acción espiritual, y esta conjunción solamente se da en el hombre. Una vez más, la materialidad juega un papel preponderante.

Se mantiene, sin embargo, la primera objeción, que es incluso llevada al caso más extremo. Dado el caso de un niño que en el seno materno corre riesgo, ¿no aparece la necesidad del bautismo como algo excesivo? ¿No va contra la misericordia divina que un niño no reciba la salvación en función de una imposibilidad física

43 Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 5, q. 2, a. 2, entero. Las qc. van analizando estos planteos.

44 Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 5, q. 2, a. 3, sol 1 y sol 2.

insoluble? Santo Tomás responde que la necesidad del bautismo se mantiene y que esto no va contra la misericordia de Dios. Y la justificación claramente responde a las ideas del Areopagita. El bautismo es una acción jerárquica, y por lo tanto, es necesario que, para que se dé, haya un ministro, un rito sensible y un receptor y esto no porque lo diga la Iglesia, sino precisamente por el hecho de ser una acción jerárquica. Eso implica que necesariamente debe estar presente la acción de uno sobre el otro. Al mismo tiempo, es necesario que el sujeto receptor esté disponible a recibir esa acción *sensiblemente* (aunque ella no sea solamente sensible, sino al mismo tiempo sensible y espiritual). Faltando cualquiera de los dos (ministro y receptor) entonces la acción jerárquica no puede estar. Y sin ella, no se puede lograr la unión con Dios, al menos no por el camino ordinario.

Habiendo planteado este argumento, Santo Tomás reconoce que hay muchas otras razones para aducir la necesidad del bautismo, como por ejemplo lo que algunos sostuvieron, a saber, que dado que el bautismo borra el pecado original es necesario que haya cierta pena, y esta se daría en tanto que el niño *siente* en el bautismo. Aparecen varias argumentaciones más. Curiosamente, Santo Tomás no concede gran importancia a todas estas otras razones (*Quidam autem assignant alias causas, quae non sunt magni ponderis*). La necesidad del bautismo no es un problema de justicia. El eje del asunto no pasa por el hecho de que el bautizado deba pagar por algo, sino que simplemente es necesario porque la unión divina solamente se logra por medio de la jerarquía.⁴⁵ Es Dios el que ha dispuesto que este sea el camino de ascenso hacia Él. Y por lo tanto, esta necesidad de la mediación no va contra la misericordia divina, pues es el mismo Dios el que ha impuesto esta ley.⁴⁶

De este modo, la Iglesia puede ser entendida como una es-

45 Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 1, qc. 1, sol. 1.

46 Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 1. Una argumentación muy parecida se planteará cuando se pregunte por qué debemos pedir a los santos que intercedan por nosotros, siendo que Dios conoce todos nuestros deseos. El Aquinate dirá que no es por ningún defecto de la causa divina, sino porque actuando a través de otros seres, estos no solamente se vuelven buenos sino comunicadores del bien. Y esto hace al orden del universo.

estructura jerárquica, al modo en que Dionisio entiende esta idea. Así, dejando de lado aspectos propiamente teológicos, ella aparece como resultado de la necesidad de la mediación. La ley de la jerarquía ha dispuesto que los superiores guíen a los inferiores a través de los medios, y los seres humanos no pueden ser la excepción a este orden. No cabe duda que esto abre una interesante perspectiva de análisis. Bajo este punto de vista, toda la iglesia y sobre todo su accionar, se presenta como algo fundado en una exigencia del orden metafísico. Esta exigencia es tal, que en caso de necesidad es posible que oficie de ministro cualquier persona, incluso aquellos que no son miembros de la jerarquía. Pero al mismo tiempo, el agente debe ser un hombre y realizar una acción sensible, es decir, que actúe materialmente sobre el individuo receptor de la acción. No hay acción jerárquica si cualquiera de estos elementos faltan (sea porque no hay ministro humano, sea porque no es posible la acción material).

En otras palabras, aunque alguien pueda discutir si tales o cuales sacramentos son verdaderos, algo propio de la fe, no cabe duda que el modo más conveniente para que Dios se relacione con los hombres es a través de una jerarquía, que produce actos sensibles y divinos a la vez, gracias a los cuales los inferiores llegan a Dios a través de los superiores. Todo el accionar de la Iglesia, como mediadora entre Dios y los hombres se sustenta en el pensamiento del joven Tomás en la idea de mediación, una idea de claro corte metafísico y que sin duda le llega de Dionisio.

Conclusión

En su trabajo sobre el *Comentario a las Sentencias*, Mondin habla del aristotelismo de Santo Tomás, especialmente en lo que al conocimiento se refiere. El título de la presente exposición dice que el joven Tomás de Aquino recurre a Dionisio por sobre Aristóteles en un tema no menor como es la discusión sobre el conocimiento. Sin embargo, quisiera dejar abierta la posibilidad de analizar el asunto desde el punto de vista inverso. ¿Es posible pensar que, dentro de una visión de clara inspiración areopagítica, Santo Tomás haya encontrado en el Estagirita la forma de completar su pensa-

miento? En otras palabras, podría pensarse que al indagar por la forma en que se da nuestro conocimiento, Santo Tomás recurre a Aristóteles y reafirma el papel crucial del conocimiento sensible. Pero frente a la necesidad de justificar por qué conocemos de esa manera y no, por ejemplo, del modo que planteaba el agustinismo, la verdadera autoridad a la que recurre es a Dionisio. Es en el Areopagita en donde habría que buscar la causa última por la cual es necesario el conocimiento sensible, aunque sea luego Aristóteles el que explique con más claridad los pasos de este proceso.

Algunos textos del *Comentario* abren la posibilidad de esa interpretación. Su tratamiento sobre el intelecto, su explicación sobre el papel de los sentidos externos e internos, etc., podrían entonces ser simplemente la explicación más técnica de algo que responde a una intuición metafísica más profunda, según la cual, es necesario revalorizar todo lo relacionado con lo sensible, pues de lo contrario la creación, entendida como manifestación de Dios, carecería de sentido, y por otro lado, también serían difíciles de explicar aquellos elementos propios del hombre y que lo diferencian de los seres puramente espirituales. Si esto es así, entonces Aristóteles sería el recurso al que apela Santo Tomás para explicar problemas gnoseológicos que se siguen en realidad de una metafísica platónico-dionisiana. El ahondamiento de este problema, sin embargo, ya queda fuera de la temática propuesta.

Alvaro Perpere Viñuales es doctorando por Universidad de Navarra y profesor Pontificia Universidad Católica Argentina.

aperpere@uca.edu.ar

Recibido: 10 de diciembre de 2010.

Aceptado para su publicación: 15 de febrero de 2011.